

Stefan Rebenich

# „Allgemeine Toleranz“

## Das Edikt von Mailand in der Aufklärungshistoriographie\*

„Vielgeliebte Brüder! Die katholische Kirche begeht dieses Jahr die sechzehnte Jahrhundertfeier der Verkündigung des Ediktes von Mailand. Dieses hochwichtige Ereignis konnte nicht unbeachtet bleiben und deshalb hat uns der heilige Vater Papst Pius X. eingeladen, es mit innigem Danke gegen die göttliche Vorsehung zu feiern. Ja noch mehr: um diese Feier unseren Seelen nützlicher zu werden zu lassen, hat er sich gewürdigt, den Gläubigen des gesamten Weltalls einen Jubiläumsablaß zu erteilen, dessen Bedingungen so leicht zu erfüllen sind, daß alle Unsere lieben Bistumsangehörigen desselben und der damit verbundenen Gnadenspendungen teilhaftig werden können.“<sup>1</sup>

Mit dieser frohen Botschaft setzte der Hirtenbrief ein, den Andreas Bovet, Bischof von Lausanne und Genf, 1913 seiner Herde verkündigte. Es war in der Tat eine Zeit der Freude. Der Kirchenmann feierte „den endgültigen Sieg der christlichen Religion über das Heidentum“, der 313 n. Chr. seinen Anfang genommen habe. Er priester das sogenannte Edikt von Mailand als ein Gesetz, das der Kirche „die vollständige Freiheit“ zurückgegeben habe.<sup>2</sup> Das Jubiläum wurde am 8. Juni eröffnet. Nach dem Hochamt sang man das *veni creator*. Die Gläubigen durften eines „vollkommenen Ablasses“ gewiss sein, der „auch den Seelen im Fegfeuer zugewendet werden“ konnte.<sup>3</sup> Dafür genügten sechs Kirchenbesuche, eine Beichte, eine Kommunion und ein Almosen. Am Fest der Unbefleckten Empfängnis, dem 8. Dezember 1913, endete das Jubiläum.

Man tut gut daran zu fragen, was der Hirtenbrief des Jahres 1913 mit unserem Thema zu tun hat. Bischof Bovet verstand in seinem Hirtenbrief das sogenannte „Edikt“ des Jahres 313 nicht als ein historisches Paradigma für die staatliche Duldung einer zuvor sozial marginalisierten und rechtlich diskriminierten Minorität, sondern vielmehr in soteriologischer Perspektive als Ausgangspunkt des unaufhaltsamen Siegeszuges des Gekreuzigten auf Erden. Die Feier dieses Jubiläums wandte sich gegen die Interpretation des konstantinischen Zeitalters im Allgemeinen und des Ediktes von Mailand im Besonderen, die eine kirchen- und

---

\* Der Beitrag gibt weitgehend den Vortragstext wieder. Bibliographische Verweise sind auf ein Minimum beschränkt. Für Hinweise danke ich Jürgen von Ungern-Sternberg und Gisela Schlüter, die mir freundlicherweise das Manuskript ihres Beitrages „Von religiöser Toleranz zum Tolerantismus. Zur Universalisierung des Toleranzbegriffes in der Aufklärung“ zukommen ließ.

1 Bovet (1913), 1.

2 Vgl. Bovet (1913), 2.

3 Vgl. Bovet (1913), 4.

religionskritische Geschichtsschreibung seit der Aufklärung propagierte und die eine umfassende Religionsfreiheit postulierte.<sup>4</sup>

Arnaldo Momigliano hat die wesentlichen Veränderungen der Historiographie in der Aufklärung pointiert charakterisiert: „Befreit von den traditionellen Beschränkungen antiker historischer Gattungen können die Historiker des 18. Jahrhunderts über eine bloße Beschreibung religiöser, rechtlicher, häuslicher und militärischer Sitten und Gebräuche hinausgehen, wie sie sich in den antiquarischen Handbüchern fand, und die alten Elemente zu einer neuen *storia civile* oder *histoire des mœurs* oder *histoire philosophique* oder *Geschichte bürgerlicher Gesellschaft* oder *Geschichte der Menschheit* vermischen.“<sup>5</sup> Ich werde im Folgenden die Darstellungen des Kaisers Konstantin und des sogenannten „Edikts von Mailand“ in drei großen Werken des 18. Jahrhunderts betrachten, um exemplarisch zentrale Elemente der profanen und religionskritischen Aufklärungshistoriographie herauszuarbeiten und den zeitgenössischen Toleranzdiskurs zu konturieren. Ein kurzer, vergleichender Blick soll zudem auf die protestantische Kirchengeschichtsschreibung geworfen werden.

## I Voltaire oder: Wider die christlich-theologische Geschichtsauffassung

Universalhistorische Darstellungen hatten seit der Spätantike im Anschluss an die berühmte Stelle im Buch Daniel (2,31–45) die Geschichte als die Abfolge der vier Weltreiche gesehen. Die notwendige Verbindung zur Gegenwart, d. h. zum Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, wurde über die Translationstheorie ermöglicht: Das römische Imperium fand seine Fortsetzung im deutschen Kaiserreich. Diese Vorstellung wurde bereits Ende des 17. Jahrhunderts in Frage gestellt; der Hallenser Philologe und Historiker Christoph Cellarius substituierte die Lehre der vier Monarchien durch die Gliederung in drei große Epochen, das Altertum (die *historia antiqua*, die bis Konstantin führte), das Mittelalter (die *historia medii aevi*, die die Zeit bis zur Eroberung Konstantinopels behandelte) und die Neuzeit (*historia nova*, die sich bis zur Gegenwart erstreckte). Bekanntlich findet diese Einteilung auch heute noch Verwendung. Voltaire wiederum setzte an die Stelle der vier Weltreiche vier Epochen des menschlichen Geistes. In seinem Werk *Le siècle de Louis XIV* nannte er folgende „quatre siècles dans l’histoire du monde“:

<sup>4</sup> Zum zeithistorischen Hintergrund, zur Haltung des Papstes und zu den unterschiedlichen Initiativen im italienischen Klerus vgl. den Beitrag von Arnaldo Marcone im vorliegenden Band.

<sup>5</sup> Momigliano (1999), 224. Hervorhebungen im Original.

das Zeitalter Philipps und Alexanders, das Zeitalter von Caesar und Augustus, das Zeitalter der Medici und das Zeitalter Ludwigs XIV.<sup>6</sup> Damit trat an die Stelle der heilsgeschichtlich privilegierten (katholischen) Kirche eine politisch definierte Monarchie bzw. Nation.

Voltaire schied zwischen einer „histoire sacrée“ und einer „histoire profane“, aber nur, um die Vorstellung der Existenz einer autonomen christlichen Geschichte als absurd zu entlarven. Kirchengeschichte, ja überhaupt Religionsgeschichte war integraler Bestandteil der Profangeschichte. Mehr noch: Voltaire ironisierte die bisherige Darstellung der christlich-jüdischen Geschichte, verspottete die vermeintliche Barbarei des Alten Testaments und lachte über die angebliche Unvernunft des christlichen Glaubens. Eine enge Verbindung zwischen christlicher Offenbarung und religiöser Intoleranz hatte zuvor bereits Jean-Jacques Rousseau hergestellt. Voltaire geißelte in seinen Schriften den jüdisch-christlichen Anspruch auf monotheistische Exklusivität, den er vor allem in der katholischen Kirche zu finden glaubte. In seinem *Traité sur la tolérance* forderte er eine ubiquitäre Glaubensfreiheit, die ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur Aufklärung sei.<sup>7</sup>

Das Christentum war Voltaire nicht länger ein sinnstiftendes Element, sondern vielmehr ein destruktives Moment der römischen Geschichte.<sup>8</sup> In ihm erkannte der französische Aufklärer eine der Hauptursachen des Untergangs des Römischen Reiches: „Le christianisme ouvrait le ciel, mais il perdait l'empire.“ Er widmete diesem Phänomen ein Kapitel in seinem *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII.*<sup>9</sup> Verantwortlich für diese Entwicklung machte Voltaire Kaiser Konstantin, der aus seiner Sicht die fatale Verbindung von Staat und Kirche begründet hatte. Eingehend befasste er sich in verschiedenen Schriften mit dem spätantiken Kaiser, neben dem *Essai sur les moeurs* (1756) in der *Suite des Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (1756), dem *Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme* (1767) und in der *Histoire de l'établissement du christianisme* (1777).<sup>10</sup> Voltaire schöpfte, *inter alia*, aus der quellengesättigten Darstellung *L'Histoire des Empereurs*, die der Jansenist S. Lenain de Tillemont Ende des 18. Jahrhunderts veröffentlicht hatte. Hinzu traten weitere Darstellungen zum spätrömischen Reich wie etwa von Laurence Echard und Claude Fleury. Hier fand

<sup>6</sup> Vgl. Muhlack (1991), 118 f.

<sup>7</sup> Vgl. Schlüter/Grötter (1998), 1257.

<sup>8</sup> Muhlack (1991), 94 f.

<sup>9</sup> Voltaire (2009), 197 – 210.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Mortier (1991), Schlange-Schöningen (2007a); Schlange-Schöningen (2008) und Schlange-Schöningen (2013).

der Philosoph die gesamte spätantike und byzantinische Überlieferung dokumentiert, die es ihm erlaubte, Konstantin als selbstsüchtigen und gewalttätigen Herrscher, als Tyrann und Barbar zu disqualifizieren.<sup>11</sup>

Die im *Dictionnaire philosophique portatif*, dem „philosophischen Taschenlexikon“ von 1764 geäußerte scharfe Kritik an der christlichen Kirche wirkte auf die Zeitgenossen nachhaltig und rief hasserfüllte Reaktionen der Gegenseite hervor. Konstantin war keines Eintrages gewürdigt worden, wohl aber der Häretiker Areios. Dort hieß es über den Kaiser: „L’empereur Constantin était un scélérat, je l’avoue, un parricide qui avait étouffé sa femme dans un bain, égorgé son fils, assassiné son beau-père, son beau-frère et son neveu, je ne le nie pas; un homme bouffi d’orgueil, et plongé dans les plaisirs, je l’accorde; un détestable tyran, ainsi que ses enfants, transeat; mais il avait du bon sens.“<sup>12</sup>

Die eingehendste Darstellung Konstantins findet sich in dem Essay *Du Siècle de Constantin, De Dioclétien, De Constantin, De Julien*, der in den 1740er Jahren entstanden ist und zuerst 1756 veröffentlicht wurde. Betrachten wir den Eintrag zum Mailänder Edikt. Voltaire setzte mit der politischen Situation nach dem Tode Diokletians ein:

Le vieux Dioclétien était mourant alors dans sa retraite de Salone. Constantin aurait pu ne se pas tant presser d’abattre ses images dans Rome; il eût pu se souvenir que cet empereur oublié avait été le bienfaiteur de son père, et qu’il lui devait l’empire. Vainqueur de Maxence, il lui restait à se défaire de Licinius, son beau-frère, auguste comme lui; et Licinius songeait à se défaire de Constantin, s’il pouvait. Cependant leurs querelles n’éclatant pas encore, ils donnèrent conjointement, en 313, à Milan, le fameux édit de liberté de conscience. «Nous donnons, disent-ils, à tout le monde la liberté de suivre telle religion que chacun voudra, afin d’attirer la bénédiction du ciel sur nous et sur tous nos sujets; nous déclarons que nous avons donné aux chrétiens la faculté libre et absolue d’observer leur religion; bien entendu que tous les autres auront la même liberté, pour maintenir la tranquillité de notre règne.» On pourrait faire un livre sur un tel édit; mais je ne veux pas seulement y hasarder deux lignes.<sup>13</sup>

Voltaire griff auf die antike Überlieferung zurück, wie er sie aus Lenain de Tillemont (oder einer anderen sekundären Überlieferung) geschöpft hatte, um den Inhalt dieses Ediktes, das die Gewissensfreiheit (*liberté de conscience*) festgeschrieben habe, wiederzugeben. Nicht die göttliche Vorsehung sah er am Werk, sondern vielmehr politisches Kalkül. Er ersparte sich lange Ausführungen, um sich

<sup>11</sup> Schlange-Schöningen (2008), 225 f. sowie die Nachweise in Voltaire (1994) und Voltaire (2010).

<sup>12</sup> Voltaire (1994), Bd. 35, 371.

<sup>13</sup> Voltaire (2010), 183 f.

mit höhnischer Intonation Konstantin zuzuwenden, dem es nicht um die *fides Christiana* gegangen sei:

Constantin n'était pas encore chrétien. Licinius, son collègue, ne l'était pas non plus. Il y avait encore un empereur ou un tyran à exterminer: c'était un païen déterminé, nommé Maximin. Licinius le combattit avant de combattre Constantin. Le ciel lui fut encore plus favorable qu'à Constantin même, car celui-ci n'avait eu que l'apparition d'un étendard, et Licinius eut celle d'un ange. Cet ange lui apprit une prière avec laquelle il vaincrait sûrement le barbare Maximin. Licinius la mit par écrit, la fit réciter trois fois à son armée, et remporta une victoire complète. Si ce Licinius, beau-frère de Constantin, avait régné heureusement, on n'aurait parlé que de son ange; mais Constantin l'ayant fait pendre, ayant égorgé son jeune fils, étant devenu maître absolu de tout, on ne parle que du *labarum* de Constantin.<sup>14</sup>

Im Anschluss berichtete Voltaire über die Hinrichtung von Fausta und Crispus, d. h. von Konstantins damaliger Ehefrau und seinem ältesten Sohn (aus seiner Ehe mit Minervina). Er parallelisierte diese Familienmorde mit dem Konzil von Nikaia und reproduzierte die konstantinefeindliche Überlieferung der Spätantike, die behauptete, dass Konstantin sich nur deshalb offen zum Christentum bekehrt habe, um von dieser schweren Sünde gereinigt zu werden. Das Edikt von Mailand konnte keine segensreiche Wirkung entfalten, weil die Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht aus vernunftmäßiger Überzeugung zugestanden, sondern aus kalter Berechnung erlassen wurde. Es hatte keine historische Bedeutung, da es nicht durch die Wahrung persönlicher Integrität, sondern die Sicherung persönlicher Macht motiviert war.

Am 1. April 1778, kurz vor seinem Tod, schrieb Voltaire nach der Aufführung seiner Tragödie *Irène* seinen letzten Brief an Friedrich den Großen. In dem Schauspiel hatte er die Kaiser Konstantin und Theodosius als „censeurs intraitables“, „ennemis de l'état“ und „tyrans de la nature“ angegriffen. Voltaires Expektorationen disqualifizierten Konstantin und Theodosius sowohl als Personen als auch als Herrscher. Persönliche Religiosität sei ihnen ebenso fremd gewesen wie politische Vernunft. Das Stück fand begeisterte Aufnahme. Voltaire zeigte sich zufrieden: Vor dreißig Jahren habe man die beiden spätantiken Kaiser noch als vorbildliche Herrscher, ja als Heilige betrachtet, schrieb er an den Preußenkönig, jetzt sehe man in ihnen dank seiner Verse abergläubische Tyrannen („tyrans superstitieux“). „Il est donc vrai, qu'à la fin les hommes s'éclairent.“<sup>15</sup>

Die Menschen gelangten, so Voltaire, zur Aufklärung, indem sie die in der christlichen Kirche praktizierte Intoleranz überwandten und Toleranz als *apanage*

<sup>14</sup> Voltaire (2010), 184 f.

<sup>15</sup> Voltaire (1976), 279 (D 21138).

*de l'humanité*, als „Kennzeichen der Menschlichkeit“ verwirklichten. Voltaires radikale Kritik stieß auf heftige Ablehnung, wie etwa die Schriften des Jesuiten Nonnotte zeigen (e. g.: *Erreurs de Voltaire*, 1762), ja sie musste auf Gegenwehr stoßen, da der Philosoph mit aller Schärfe die theologischen Grundlagen der christlichen Monarchie erschüttert hatte. Sein Sturm auf Konstantin war jedoch ungemein erfolgreich, wie zum Beispiel der Artikel über den ersten christlichen Kaiser in Diderots *Encyclopédie* zeigt, den der Chevalier de Jaucourt verfasst hatte. Voltaires Perzeption des Kaisers prägte auch das Konstantin-Bild der Französischen Revolution: Saint-Just sah in seiner Schrift über *L'esprit de la révolution et de la constitution de la France* von 1791 den römischen Kaiser am Anfang einer Entwicklung, die das Christentum völlig veränderte: „Ce qu'on appela les chrétiens depuis Constantin ne furent la plupart que des sauvages ou des fous. Le fanatisme est né de la domination des prêtres européens.“<sup>16</sup>

## II August Ludwig Schlözer oder: Das Edikt von Mailand als *quantité négligeable*

Die deutschen Historiker Johann Christoph Gatterer und August Ludwig Schlözer waren von Voltaire beeinflusst. Wie der französische Philosoph vertraten sie das Konzept einer umfassenden, d. h. „globalen“ Profangeschichte, die eine eschatologisch ausgerichtete Kirchengeschichte ersetzen sollte. Im 18. Jahrhundert blühten Universalgeschichten auf. Von 1736 bis 1766 erschien in England eine monumentale *Universal History*, die ins Deutsche und Französische übersetzt wurde; Christian Gottlieb Heyne in Göttingen bearbeitete den Teil für das Altertum. Gewiss, Universalgeschichten gab es seit der Reformation. Aber die Werke der Aufklärungszeit wandten sich gegen eine christlich-theologische Interpretation der Geschichte und den ihr inhärenten, soteriologisch begründeten Antagonismus der beiden *civitates*.

Schon die von Gatterer und Schlözer verfochtene Epochalisierung folgte keinen heilsgeschichtlichen Zäsuren mehr. Die Wendepunkte innerweltlicher Entwicklung wurden wichtig. Gatterer definierte die „Universalgeschichte“ in seiner 1771 erschienenen *Einleitung in die synchronistische Universalhistorie* als die „Historie der grössern Begebenheiten, der Revolutionen: sie mögen nun die Menschen und Völker selbst, oder ihr Verhältnis gegen die Religion, den Staat, die

---

16 Zitiert nach Schlange-Schöningen (2008), 228 mit Anm. 76.

Wissenschaften, die Künste und Gewerbe betreffen: sie mögen sich in ältern oder neuern Zeiten zugetragen haben.“<sup>17</sup>

Weltgeschichte wurde so zur Zivilisationsgeschichte der Menschheit.<sup>18</sup> Das Christentum war nur mehr eine der vier Hauptreligionen, die alle „eine Epoque in der Religionsgeschichte“ ausgemacht hatten.<sup>19</sup> Es überrascht daher nicht, dass sich Gatterer von einer positiven Lesart des konstantinischen Zeitalters distanzierte: Konstantins Triumph über das Heidentum wurde „den Denkmälern der schönen Kunst höchst verderblich“ und öffnete „der Barbarey des Mittelalters die Thür“.<sup>20</sup>

Noch radikaler als Gatterer profanierte der Pfarrerssohn Schlözer, der an den Universitäten in Göttingen und St. Petersburg lehrte, die Universalgeschichte, um die christlich-theologische Geschichtskonzeption zu verabschieden. In der *Vorstellung seiner Universal-Historie* von 1772 führte Schlözer aus, die Universalhistorie sei „weder Stats-, noch Religions-, noch Handels-, noch Kunst- und Gelehrten-geschichte; sondern aus allem zusammen borget sie, ihrer Bestimmung getreu, Begebenheiten, die den Grund erheblicher Revolutionen des menschlichen Geschlechts enthalten.“<sup>21</sup> Die Darstellung des Ganzen implizierte die Unterordnung des Speziellen, um das Fortschreiten der Weltgeschichte *in toto* erfassen zu können.

1785 und 1789 veröffentlichte Schlözer unter dem Titel *Weltgeschichte nach ihren HauptTheilen im Auszug und Zusammenhang* eine überarbeitete Fassung der *Vorstellung seiner Universal-Historie*, die ursprünglich als (so würden wir heute sagen) Skript für seine studentischen Zuhörer gedacht gewesen war. Zu den universalhistorisch bedeutenden Völkern zählte Schlözer auch die Römer, die als letztes Volk der „Alten Geschichte“ traktiert wurden. Deren Geschichte erstreckte sich von der Gründung Roms bis zur Teilung des Römischen Reiches unter Theodosius I., die den Untergang des Imperiums im Westen einleitete. Die „neue Geschichte“ reichte von diesem Ereignis bis zum Fall von Konstantinopel; dann folgte die „neueste Geschichte“. Sie war aber wegen „der Menge der Begebenheiten“ und ihrer Unabgeschlossenheit noch kein Gegenstand der Universalge-

---

17 Gatterer (1771), 1. Teil, 1 f. Zu Gatterers Konzeption der Universalgeschichte vgl. auch Gierl (2012).

18 Muhlack (1991), 130.

19 Gatterer (1771), 2. Teil, 27.

20 Gatterer (1771), 2. Teil, 584.

21 Schlözer (1772/73), 41. Zu Schlözers Universalgeschichte vgl. auch die kommentierte Neuausgabe von Blanke (1997). Zum Folgenden vgl. Muhlack 1991, 134 f.

schichte; sie sei, so Schlözer, „in mancher Absicht eben so dunkel als das Jahrhundert Homers.“<sup>22</sup>

Im dritten *Teil der Weltgeschichte*, der die „Alte Welt von Kyrus bis auf Clodowich“ behandelt, beschrieb Schlözer die Kaiserzeit unter dem Stichwort „Rom tyrannisiert die Welt“. 400 Jahre herrschten „Kaiser und Despoten“. Diesen Abschnitt unterteilte er in die Zeit der „meist tollen, wütenden Kaiser“, die „Sklaven ihrer Heere“ und „Tyrannen ihrer Völker“ gewesen seien; 300 Jahre habe dieser Zustand angedauert. Dann folgten 100 Jahre, mit „meist elenden weichlichen Kaisern“, die Schlözer als „Sklaven ihrer Günstlinge und christlicher Pfaffen“ und ebenfalls als „Tyrannen ihrer Völker“ charakterisierte. Der religionspolitische Wandel unter Konstantin spielte hier eine wichtige Rolle: „Das Christentum machte den Hof und das Volk nicht tugendhaft, sondern weichlich. Die Despoten waren nicht mehr Wütriche, aber Taugenichtse. Ihre Laster waren nur Laster schwacher Seelen.“ Konstantin wiederum war „ein Bösewicht wie August, den aber Priester vergötterten, wie diesen Dichter“. Er habe das Christentum auf den Thron erhoben.<sup>23</sup> Das Ergebnis sei der Untergang des Reiches gewesen.

In diesem großen Panorama kommt dem Edikt von Mailand keine Bedeutung mehr zu. Nach dem Vorbild Voltaires ist es auch für Schlözer einer heilsgeschichtlichen Interpretation nicht mehr zugänglich und deshalb ein vernachlässigbares historisches Ereignis, eine *quantité négligeable*, die in einem orientierenden Aufriss zur Weltgeschichte keinen Platz mehr hat. Toleranz und Freiheit entsprangen, wie die Geschichte bewies, nicht dem Christentum.

### III Gottfried Arnold und Johann Matthias Schroeckh oder: Kritik und Historisierung

Verlassen wir die weltlichen Universalgeschichten, um uns kurz den protestantischen Kirchengeschichten der Aufklärungszeit zuzuwenden. Anders als die katholische entfaltete die protestantische Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärungszeit mit Blick auf die konstantinische Wende ein Dekadenmodell, das aus einer innerkirchlichen Perspektive die unheilige Allianz von Thron und Altar, die unter Konstantin zustande gekommen sein soll, wortreich beklagte. Der frü-

<sup>22</sup> Schlözer (1772/73), Bd. 1, 92.

<sup>23</sup> Schlözer (1772/73), 161 f.; zum Abschnitt über Konstantin vgl. Schlange-Schöningen (2008), 229.



heste Kronzeuge für diese Kritik ist Gottfried Arnold,<sup>24</sup> der bereits um 1700 in seinem *opus magnum*, der *Unparteyischen Kirchen- und Ketzerhistorie*, und zuvor in seinem Werk *Die Erste Liebe. Das ist: Wahre Abbildung der ersten Christen* (1696) dem traditionell auch in den protestantischen Kirchen positiven Bild des ersten christlichen Kaisers ein äußerst kritisches Porträt entgegengestellt hatte. Der pietistische Theologe war sich sicher: Konstantin sei in Begleitung des Satans in die Kirche eingetreten und habe „wider alle unmöglichkeit zwey haupter oder reiche vereinigen wollen, Gottes und des teuffels“.<sup>25</sup> Die Folgen waren gravierend:

Die falsche abgefallene kirche ist [...] zur huren worden und hat unter Constantino M[agno] durch die confuse und unvorsichtige aufnehmung aller heuchler und bösen wie auch durch die natürliche vermehrung und fortpflanzung der falschen christen viel millionen bastarde gezeugt, mit welchen aber kein wahres glied Christi zu schaffen hat.<sup>26</sup>

Ein halbes Jahrhundert vor Voltaires antiklerikalen Invektiven sorgte Arnolds kritische Revision des überlieferten Konstantinbildes und seine Destruktion eines naiven Fortschrittsglaubens innerhalb des protestantischen Milieus für einen Sturm der Empörung. Das „Konstantinische Zeitalter“ war *avant la lettre* Gegenstand kirchenhistorischer Kritik. Die Ursache des Niedergangs erblickte Arnold, wie Martin Wallraff richtig betont hat, in der Verkirchlichung und Institutionalisierung des frühen Christentums; „die Verfestigung des Glaubens in kirchlichen Institutionen“ war für den Theologen, der auf seinen Gießener Lehrstuhl verzichtete, um sich nicht institutionell korrumpieren zu lassen, der Sündenfall schlechthin.<sup>27</sup> Die notwendige Freiheit des Christenmenschen war so nicht zu garantieren. Das Edikt von Mailand erwähnte Arnold unter dem Stichwort „Religionsfreyheit“, die Konstantin allerdings nur am Anfang seiner Regierung praktiziert habe.<sup>28</sup> Angesichts des allgegenwärtigen Verfalls des Christentums im 4. Jahrhundert kann Arnold daraus keine positive Lehre für den interkonfessionellen Dialog seiner Zeit ziehen.

Dennoch fehlt im Zeitalter der Aufklärung die Fortschrittsidee nicht in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. Ein Beispiel mag genügen. Johann Matthias Schroeckh äußerte in seiner fünfunddreißigbändigen *Christlichen Kirchengeschichte* (1768–1813) zwar ebenso wie in seiner Konstantin-Biographie

<sup>24</sup> Zu ihm vgl. auch den Beitrag von Lothar Vogel in vorliegendem Band.

<sup>25</sup> Arnold (1700), Bd. 1, 133.

<sup>26</sup> Arnold (1700), Bd. 1, Vorrede, § 31.

<sup>27</sup> Wallraff (2012), 197.

<sup>28</sup> Arnold (1700), Bd. 1, 137.

(1772) Kritik an dem treulosen und grausamen Kaiser.<sup>29</sup> Doch der Wittenberger Gelehrte beurteilte die Frömmigkeit des Kaisers durchaus differenziert und stellte den Aufstieg des Christentums im Gegensatz zu Arnold positiv heraus:

Was ihm [sc. Konstantin] aber lange Jahre an innerer christlicher Gottseligkeit und wahren tugendhaften Gesinnungen fehlte: das besaß er desto reichlicher an äußerem Eifer für die christliche Religion.<sup>30</sup>

Zum Edikt von Mailand führte Schroeckh aus, es sei ein „sehr menschlicher“ und ein „sehr richtiger“ Grundsatz, den „die Vernunft allein“ Konstantin gelehrt habe, dass kein Mensch „in Absicht auf die Religion einigem Zwang unterworfen“ werden dürfe. Aber der Kaiser selbst und noch mehr die Christen aller späteren Jahrhunderte hätten diesen Grundsatz „auf die Seite gelegt“. Dieser Befehl weise jedoch nicht allein die christliche Religion als die einzig wahre aus. Es sei „nur die politische Verträglichkeit eines gegen alle seine Unterthanen gerechten und gnädigen, ihre verschiedenen Religionen aber einander gleich schätzenden Fürsten, die ihm zu diesem Entschlusse gebracht“ habe. „Er will jede Gottheit verehrt wissen, um ihren Schutz und ihre Gnadenbezeugungen nicht zu verlieren.“ Er habe aus politischen Gründen Licinius und seine heidnischen Untertanen schonen müssen.

So scheint es doch, daß man etwas größeres von einem Fürsten habe erwarten können, der Christo seinen Sieg zueignete. Daraus folgt, daß Constantin damals den Gott der Christen zwar vorzüglich geehrt, aber das Heydenthum noch nicht gänzlich verlassen habe.<sup>31</sup>

Die auf der kritischen Sichtung der Überlieferung beruhende historische Methode führte zu einer differenzierten Interpretation des sogenannten Mailänder Edikts und der Religionspolitik des Kaisers Konstantin, die keine Leistung des historischen Zeitalters ist. Historisierung und Säkularisierung des Ideals der religiösen Toleranz haben *auch* in der Kirchengeschichtsschreibung ihre Anfänge im Zeitalter der Aufklärung.

---

<sup>29</sup> Vgl. Nowak (1998), 187 – 189, 203.

<sup>30</sup> Schroeckh (1783), 89.

<sup>31</sup> Schroeckh (1774), 56 f.

## IV Edward Gibbon oder: Für historische Differenzierung

„Another d-mn'd thick, square book! Always scribble, scribble, scribble! Eh! Mr. Gibbon?“ entfuhr es dem Herzog von Gloucester, als er den zweiten Band von *Decline and Fall of the Roman Empire* 1781 in den Händen hielt.<sup>32</sup> Lesen musste man das Werk dennoch, denn sein Verfasser, der Privatgelehrte und Amateurhistoriker Edward Gibbon, schrieb glänzend, zählte zu den literarischen Berühmtheiten Englands und war immer für einen Skandal gut. Schon der erste Band von 1776 hatte die Theologen in Cambridge und Oxford in Rage versetzt. Darin hatte Gibbon, der einstige Konvertit und spätere Katholikenfresser, den Fanatismus und die Heuchelei des Christentums an den Pranger gestellt. Seine höhnische Abrechnung mit der Religion der Väter provozierte die Frommen in ganz Europa. Ihre Schmähreden machten den scharfzüngigen Autor nur noch berühmter.

1788 lagen sechs Bände über *The Decline and Fall of the Roman Empire* vor, die die Geschichte Roms von der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453 darstellten. Als Gibbon 1794 an den Folgen einer Operation starb, war das Werk bereits ein Bestseller. Im Nachruf des *Gentleman's Magazine* hieß es, Gibbons Darstellung werde vermutlich so lange Bestand haben wie die englische Sprache überhaupt.<sup>33</sup> Erste Übersetzungen wurden noch vor Abschluss des Gesamtwerkes begonnen.

Am 15. Oktober 1764 will Gibbon den Plan für sein Geschichtswerk gefasst haben, als er in der Abenddämmerung gedankenversunken in der Kirche der Barfüßermönche in Rom saß, „while the barefooted fryars were singing vespers in the Temple of Jupiter“.<sup>34</sup> Die Darstellung ist aus gutem Grund in Zweifel gezogen worden.<sup>35</sup> Aber Gibbon war ein Meister der Selbstinszenierung. Die Botschaft dieser Aussage kontrastierte die heidnische *urbs* mit dem katholischen Rom. Gibbon setzte das monumentale Erbe der Antike in eine historiographisch ungemein fruchtbare Spannung zum Christentum seiner Gegenwart.

*The Decline and Fall of the Roman Empire* wurde zum Erfolg und ist nach wie vor ein Erfolg, weil Gibbon „the middle tone between a dull chronicle and a rhetorical declamation“ traf,<sup>36</sup> weil er autonom seine Position zwischen der er-

<sup>32</sup> Beste (1829), 68. Zu Gibbon vgl. Nippel (2003); Nippel (2006a); Nippel (2006b); Nippel (2013a) und Nippel (2013b).

<sup>33</sup> Zitiert nach Nippel (2006a), 34.

<sup>34</sup> Saunders (1961), 154.

<sup>35</sup> Vgl. etwa Craddock (1982).

<sup>36</sup> Saunders (1961), 173.

müdenden Doxographie der gelehrten Antiquare und der geschichtstheoretischen Spekulation der Philosophen bestimmte. Gibbon benutzte, auch wenn er als guter Katholik jedem katholischen Gelehrten erst einmal misstraute, die detailgesättigten Studien italienischer und französischer Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts, mehr noch: Er sicherte die Ergebnisse dieser gelehrten Einzelforschung, indem er sie für ein größeres Publikum literarisch aufbereitete. Darüber hinaus verteidigte er die antiken Autoren gegen die zeitgenössische Hyperkritik eines Pierre Bayle,<sup>37</sup> zog für seine historische Fragestellungen alle erreichbaren Quellen heran und war offen für die neuen sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Theorien der schottischen Aufklärer David Hume und William Robertson.<sup>38</sup> Um nochmals Arnaldo Momigliano zu zitieren:

Gibbon ist sehr sorgfältig darum bemüht, sich von Eusebios und von Zosimos gleich weit entfernt zu halten. Die klassischen Historiker sind nicht mehr die Lehrer historischer Methoden und weniger häufig die Modelle spezifischer Typen von Geschichtsschreibung.<sup>39</sup>

Gibbon wählte das vergleichsweise glückliche Zeitalter der Antonine im 2. Jahrhundert n. Chr. als Ausgangspunkt für seine Darstellung des unaufhaltsamen Niedergangs des Imperiums, den er nicht, wie immer wieder fälschlich behauptet wird, auf den Triumph des Christentums, sondern auf strukturelle Defekte der von Augustus begründeten Militärmonarchie zurückführte. Dem römischen Kaisertum fehlten, so Gibbon, staatsrechtliche Vorkehrungen, die die Transformation der monarchischen Herrschaft in ein despotisches Regiment dauerhaft verhinderten; der Scheinkonstitutionalismus des Prinzipats unterminierte den Freiheitswillen der Bevölkerung, und die formale Ausdehnung des römischen Bürgerrechts auf alle freien Reichsbewohner im Jahre 212 n. Chr. riss endgültig die „letzte Schutzwehr der römischen Verfassung“ nieder.<sup>40</sup>

Klar erkannte Gibbon die Ursachen des Aufstiegs des Christentums im Römischen Reich: die religiöse Exklusivität des christlichen Glaubens, die Lehre vom zukünftigen Leben und der Unsterblichkeit, die der frühen Kirche zugeschriebene wundertätige Macht, die vorbildliche Lebensführung der Christen und die effiziente Organisation der Kirche, die allmählich zu einem „Staat im Staate“ wurde. Schlüssig führte Gibbon die staatlichen Maßnahmen gegen Christen auf die Selbstisolierung dieser religiösen Gemeinschaft zurück, stellte zu Recht heraus,

---

<sup>37</sup> Vgl. Schange-Schöningen (2008), 222 f.

<sup>38</sup> Vgl. Nippel (1994).

<sup>39</sup> Momigliano (1999), 224.

<sup>40</sup> Vgl. Gibbon (1906/07), Bd. 1, 75 ff. (chapter 3).

dass es bis zur Mitte des 3. Jh. n. Chr. keine systematischen, sondern nur regional begrenzte Verfolgungen gab, und relativierte überzeugend die Zahl der Märtyrer.<sup>41</sup>

Gibbon entmythologisierte auch Konstantin den Großen, der in seiner Darstellung nach dem Sieg über Licinius endgültig zum grausamen Tyrannen wurde. Die rüde Konstantinpolemik der Aufklärung schrieb Gibbon jedoch nicht fort. Seine Darstellung des Toleranzedikts war abwägend und reflektierte die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten. Nachdem er die historische Ausgangslage dargelegt und die „schwammige und unbestimmte“ Überlieferung erörtert hatte, stellte er drei „zwar verschiedene, aber nicht unvereinbare Annahmen“ zur Diskussion, die über den Befund der Überlieferung hinaus erklären sollten, weshalb diese „allgemeine Toleranz (*universal toleration*)“ einge-räumt wurde:

They condescend to assign two weighty reasons which have induced them to allow this universal toleration: the humane intention of consulting the peace and happiness of their people; and the pious hope that by such a conduct they shall appease and propitiate the Deity, whose seat is in heaven. They gratefully acknowledge the many signal proofs which they have received of the divine favour; and they trust that the same Providence will for ever continue to protect the prosperity of the prince and people. From these vague and indefinite expressions of piety three suppositions may be deduced, of a different, but not of an incompatible nature. The mind of Constantine might fluctuate between the Pagan and the Christian religions. According to the loose and complying notions of Polytheism, he might acknowledge the God of the Christians as one of the many deities who compose the hierarchy of heaven. Or perhaps he might embrace the philosophic and pleasing idea that, notwithstanding the variety of names, of rites, and of opinions, all the sects and all the nations of mankind are united in the worship of the common Father and Creator of the universe.<sup>42</sup>

Gibbon sah erstens die Möglichkeit, dass Konstantin zwischen der heidnischen und christlichen Religion schwankte und deshalb die uneingeschränkte Religionsfreiheit einführte. Schon Schroeckh hatte diese Begründung angeführt.<sup>43</sup> Konstantin habe, zweitens, nach dem lockeren und biegsamen Vorstellungen des Polytheismus, den Gott der Christen als einen Gott unter den vielen Göttern anerkennen können. Vielleicht habe ihn, drittens, auch die philosophische und überzeugende Idee geleitet, dass ungeachtet der mannigfaltigen Namen, Riten und Ansichten, alle Sekten und Völker der Erde doch zum gemeinsamen Vater und Schöpfer des Weltalls beteten. Gibbon hatte, wie dieser Abschnitt zur Genüge zeigt, die *historia sacra* weit hinter sich gelassen. Die heilsgeschichtliche Tradition war

---

<sup>41</sup> Vgl. Nippel (2013b), 70–76.

<sup>42</sup> Gibbon (1906/07), Bd. 3, 285 (chapter 20).

<sup>43</sup> Schroeckh (1774), 56 f.

endgültig aufgegeben. Das Edikt von Mailand war in dieser Deutung kein Zeugnis der *ecclesia triumphans*, sondern ein historisches Exemplum für die Gewährung von Toleranz aus politischer Klugheit. Es war ein Instrument der politisch-sozialen Pazifizierung; friedliche Koexistenz der Untertanen war das Ziel. Religionsvielfalt wurde zugelassen aus Rücksicht auf innerweltliche Vorteile, wie Gibbon ebenfalls ausführte. Aber auch religiöse und philosophische Motive werden nicht *a limine* ausgeschlossen. Gibbon liebte zwar die polemische Zuspitzung, aber als Historiker stand er zu differenzierenden Erklärungsansätzen, die die heterogene Überlieferung spiegelten.

Zwischen Arnold und Gibbon liegen, wie Kurt Nowak betont hat, nur wenige Jahrzehnte, und dennoch trennt sie eine ganze Welt. Die Differenz zwischen dem deutschen Pietisten und dem englischen Aufklärer erstreckte sich nicht nur auf Theologisches und Historisches, sondern war viel grundsätzlicher. Während Arnold durch den Rückgriff auf das vorkonstantinische Christentum eine idealisierte Vergangenheit zu repristinieren versuchte, um eine negativ wahrgenommene Gegenwart zu überwinden, rekonstruierte Gibbon mit dem Mittel der Quellenkritik historische Gesamtverläufe und Ereigniszusammenhänge, „in denen die Unmittelbarkeit theologischer *memoria* keinen Platz mehr hatte.“<sup>44</sup> An die Stelle von Arnolds typologisierender Gegenüberstellung eines idealen Urzustandes und eines lange anhaltenden Verfallsprozesses trat die konsequente Historisierung des Vergangenen, das nur in seiner historischen Gebundenheit Teil der Fortschrittsgeschichte der Menschheit werden konnte. Richtungsweisend für die künftige Forschung war, wie die Interpretation des Mailänder Edikts zeigt, Gibbons produktive Synthese von Kirchen- und Profangeschichte für das Verständnis der Spätantike, worauf bereits Jacob Bernays in einer brillanten, aber unvollendeten Studie aus den 1870er Jahren hingewiesen hat.<sup>45</sup>

## V Zusammenfassung

Die Erörterung des „Edikts von Mailand“ hat gezeigt, dass die aufklärerische Konzeption der Weltgeschichte die genaue Antithese zur christlich-theologischen darstellte. Diese baute auf der Universalität der beiden *civitates* und damit auf der Universalität Gottes auf, jene hingegen auf der Universalität der Vernunft. Die Universalhistoriker der Aufklärung profanierten die Weltgeschichte. Sie befolgten den Grundsatz, „dass die Ergründung der universalen Vernunft ein Studium der

---

<sup>44</sup> Nowak (1998), 193.

<sup>45</sup> Vgl. Bernays (1885).

ganzen Mannigfaltigkeit individueller historischer Bildungen verlange“. Sie schritten dabei methodisch von der „empirischen Bestandsaufnahme“ der Details über deren „vergleichende Betrachtung zur generalisierenden Schlussfolgerung fort“. <sup>46</sup>

Die Epochen der christlich-theologischen Geschichte waren aus den Hauptdaten des Geschehens deduziert worden, an denen der Antagonismus der beiden *civitates* demonstriert werden konnte. Dies war für die hier vorgestellten Aufklärungshistoriker obsolet. Sie veränderten die Zeitperspektive und rückten die Epochen des menschlichen Geistes in den Vordergrund, die in historischer Perspektivierung den Fortschritt der Zivilisation reflektierten.

Durch die Hypostasierung der profanen Geschichte als Geschichte schlechthin richtete sich der Blick der Historiker notwendigerweise nicht länger auf die Einheit, sondern auf die Vielheit der Menschheit. <sup>47</sup> Der monotheistische Exklusivitätsanspruch des Christentums wurde radikal relativiert. Zugleich war die universale Sendung Roms in Frage gestellt. Das römische Reich war Vergangenheit, unabhängig ob man es wie Montesquieu im 5. Jahrhundert <sup>48</sup> oder wie Gibbon erst im 15. Jahrhundert untergehen ließ. Die *translatio imperii Romani* stellte keine historiographische Konstante mehr dar. Damit wurde die Retheologisierung des politischen Raumes, die im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation vollzogen worden war, überwunden. Der frühneuzeitliche Konfessionsstaat katholischer und lutherischer Prägung war nicht mehr alternativlos; neue Freiräume des Denkens und Handelns wurden geschaffen. Pluralität war denkbar und schloss die Freiheit ein, die Existenz Gottes und die Notwendigkeit eines christlich legitimierten Staates zu bestreiten. <sup>49</sup>

Zugleich wurde der Primat der historischen Reflexion und der philosophischen Spekulation gegen die traditionelle christlich-theologische Geschichtsdeutung verfochten. Sinnstiftung stützte sich nicht mehr auf das religiöse Bekenntnis, sondern auf die Vernunft. Damit war auch historiographisch eine Entwicklung eingeleitet, die den Begriff der Toleranz nicht mehr mit einem politischen System korrelierte, das Bürgerrechte von konfessioneller Rechtgläubigkeit abhängig machte. Die vernunftmäßige Privatisierung der Religion verlangte kategorisch die Gewissensfreiheit, nicht die gnadenhalber gewährte *concessio* privater und öffentlicher Religionspraxis. Denn Toleranz, die nur auf fürstlicher Willkür beruhte, blieb – wie auch das Mailänder Toleranzedikt zeigte – wider-

---

<sup>46</sup> Muhlack (1991), 118.

<sup>47</sup> Muhlack (1991), 98.

<sup>48</sup> Vgl. Muhlack (1991), 109.

<sup>49</sup> Vgl. Besier/Schreiner (1990), 524–529.

rufbar. Religions- und Gewissensfreiheit musste persönliches Grundrecht sein und dauerhafte Geltung besitzen.<sup>50</sup>

Das Edikt von Mailand als Gegenstand der Geschichte wurde aus der christlich-theologischen Transzendenz herausgelöst und in die Immanenz der historischen Entwicklung integriert. Durch die damit einhergehende Partikularisierung und Individualisierung der Vergangenheit und die Politisierung des historischen Raums wurde die profane Geschichte absolut gesetzt. Die Erkenntnismöglichkeiten eines solchen Ansatzes, der die Entwicklungen von Staat, Religion, Kultur und Zivilisation gleichermaßen in den Blick nahm,<sup>51</sup> demonstrierte in unübertroffener Weise Gibbon in seinem *Decline and Fall of the Roman Empire*.

Die Wiedervereinigung der konfessionell segmentierten Christenheit war nicht mehr Gegenstand eines säkularisierten und historisierten Toleranzbegriffes. Vielmehr propagierte man mittels der Historiographie Forderungen, die dann der liberale Rechts- und Verfassungsstaat im 19. Jahrhundert umsetzte: die konfessionelle Neutralität des Staates, die rechtliche Gleichstellung der Konfessionen und die Privatheit der Religionen.<sup>52</sup>

Die „religionskritische Weltverfallenheit der Aufklärer“<sup>53</sup> machte der katholischen Kirche schwer zu schaffen. Die antimodernistische Haltung im 19. Jahrhundert verstärkte die Bereitschaft, zum Jubiläum von 1913 auf die Repristination von Traditionselementen einer christlich-katholischen Einheitskultur zu setzen, die letztlich bereits in dem Zeitalter der Aufklärung historisch obsolet geworden waren.<sup>54</sup> Der Anspruch auf Rekatholisierung des Christentums und der modernen Staatenwelt und der damit einhergehende Versuch der Implementierung eines repressiven Toleranzverständnisses zeigten keine Erfolge. Wer wollte darüber betrübt sein?

## Literatur

Arnold (1700): Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie. Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, 2 Bde., Frankfurt a. M.

Bernays (1885): Jacob Bernays, „Edward Gibbons Geschichtswerk. Ein Versuch zu seiner Würdigung“, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 2, München, 206–254.

Besier/Schreiner (1990): Gerhard Besier u. Klaus Schreiner, Art. „Toleranz“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart, 444–605.

---

<sup>50</sup> Vgl. Besier/Schreiner (1990), 567.

<sup>51</sup> Vgl. Muhlack (1991), 276.

<sup>52</sup> Vgl. Besier/Schreiner (1990), 564.

<sup>53</sup> Hölscher (2005), 132.

<sup>54</sup> Vgl. Nowak (1998), 212.



- Beste (1829): [Henry Digby Beste], *Personal and Literary Memorials*, London.
- Blanke (1997): Horst Walter Blanke (Hg.), August Ludwig v. Schlözer: *Vorstellung seiner Universal-Historie (1772/73), mit Beilage*, Waltrop.
- Blanke/Fischer (1990): Horst Walter Blanke u. Dirk Fischer (Hgg.), *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie*, 2 Bde., Stuttgart.
- Blanke/Fischer (1991): Horst Walter Blanke u. Dirk Fischer (Hgg.), *Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, Waltrop.
- Bovet (1913): Andreas Bovet, *Hirtenbrief Seiner Gnaden des Hochwürdigsten Herrn Dr. Andreas Bovet, Bischof von Lausanne und Genf, über das christliche Priestertum und den Nachwuchs des Klerus und Fastenverordnung für das Jahr 1913*, Freiburg i. Ue.
- Craddock (1982): Patricia B. Craddock, „Edward Gibbon and the Ruins of the Capitol“, in: Anabel Patterson (Hg.), *Roman Images. Selected Papers from the English Institute*, Baltimore, 63–82.
- Gatterer (1771): Johann Christoph Gatterer, *Einleitung in die synchronistische Universalhistorie zur Erläuterung seiner synchronistischen Tabellen*, Göttingen.
- Gibbon (1906/07): Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, hg. von John B. Bury, 12 Bde., New York.
- Gibbon (2003): Edward Gibbon, *Verfall und Untergang des römischen Imperiums*, 6 Bde., München.
- Gierl (2012): Martin Gierl, *Geschichte als präzisierte Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfang*, Stuttgart.
- Heinze (2005): Traudel Heinze, *Konstantin der Große und das konstantinische Zeitalter in den Urteilen und Wegen der deutsch-italienischen Forschungsdiskussion*, München.
- Hölscher (2005): Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München.
- Momigliano (1999): Arnaldo Momigliano, „Ein Vorspiel zu Gibbon im 18. Jahrhundert [1977]“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Stuttgart, 221–235.
- Mortier (1991): Roland Mortier, „Une haine de Voltaire. L'empereur Constantin, dit le Grand“, in: Maxime G. Cutler (Hg.), *Voltaire, the Enlightenment and the Comic Mode. Essays in Honor of Jean Serail*, New York, 171–182 (= ders., *Les Combats des Lumières. Recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Ferney-Voltaire 2000, 183–193).
- Muhlack (1991): Ulrich Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*, München.
- Nippel (1994): Wilfried Nippel, „Gibbons ‚philosophische Geschichte‘ und die schottische Aufklärung“, in: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen u. Ernst Schulín (Hgg.), *Geschichtsdiskurs*, Bd. 2, Frankfurt a. M., 219–228.
- Nippel (2003): Wilfried Nippel, „Der Historiker des Römischen Reiches. Edward Gibbon (1737–1794)“, in: Edward Gibbon, *Verfall und Untergang des römischen Imperiums*, Bd. 6, München, 7–114.
- Nippel (2006a): Wilfried Nippel, „Edward Gibbon (1737–1794)“, in: Lutz Raphael (Hg.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft*, Bd. 1, München, 20–37.
- Nippel (2006b): Wilfried Nippel, „Edward Gibbon: ‚The History of the Decline and Fall of the Roman Empire‘“, in: Elke Stein-Hölkeskamp u. Karl-Joachim Hölkeskamp (Hgg.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München, 644–659; 777–779.

- Nippel (2013a): Wilfried Nippel, „Ein Autodidakt revolutioniert die Geschichtsschreibung. Edward Gibbon und das Römische Reich“, in: ders., *Klio dichtet nicht. Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Althistorie*, Frankfurt a. M., 35–61.
- Nippel (2013b): Wilfried Nippel, „Das Glaubensbekenntnis, das antike Christentum und die Anglikanische Kirche“, in: ders., *Klio dichtet nicht. Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Althistorie*, Frankfurt a. M., 62–92.
- Nowak (1998): Kurt Nowak, „Der erste christliche Kaiser. Konstantin der Große und das ‚Konstantinische Zeitalter‘ im Widerstreit der neueren Kirchengeschichte“, in: Ekkehard Mühlenberg (Hg.), *Die Konstantinische Wende*, Gütersloh, 186–233.
- Saunders (1961): Dero A. Saunders (Hg.), *The Autobiography of Edward Gibbon*, New York.
- Schlange-Schöningen (2007a): Heinrich Schlange-Schöningen, „Das Bild Konstantins in der französischen Aufklärung“, in: Klaus Martin Girardet (Hg.), *Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn, 163–175.
- Schlange-Schöningen (2007b): Heinrich Schlange-Schöningen, „Forschungen zu Konstantin seit dem 18. Jahrhundert“, in: Alexander Demandt u. Joseph Engemann (Hgg.), *Konstantin der Große*, Ausstellungskatalog, Mainz, 509–511.
- Schlange-Schöningen (2008): Heinrich Schlange-Schöningen, „Der Bösewicht im Räuberstaat‘. Grundzüge der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte Konstantins des Großen“, in: ders. u. Andreas Goltz (Hgg.), *Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 66), Köln, 211–262.
- Schlange-Schöningen (2013): Heinrich Schlange-Schöningen, „Voltaire e gli illuministi francesi“, in: *Enciclopedia costantiniana*, Bd. 3, Rom, 171–182.
- Schlözer (1772/73): August Ludwig Schlözer, *Vorstellung seiner Universal-Historie*, 2 Bde., Göttingen.
- Schlüter/Grötter (1998): Gisela Schlüter u. Ralf Grötter, Art. „Toleranz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel, 1251–1262.
- Schroeckh (1774): Johann Matthias Schroeckh, *Allgemeine Biographie*, 4. Teil, 2. Auflage, Berlin.
- Schroeckh (1783): Johann Matthias Schroeckh, *Christliche Kirchengeschichte*, 5. Teil, 2. Auflage, Leipzig.
- Voltaire (1976): Voltaire, *Correspondence and Related Documents, September 1777 – May 1778*, hg. von Theodore Besterman, in: *Les Œuvres complètes de Voltaire. The Complete Works of Voltaire*, Bd. 129, Oxford.
- Voltaire (1994): Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, hg. von Christiane Mervaud u. a., in: ders., *Les Œuvres complètes de Voltaire. The Complete Works of Voltaire*, Bd. 35/36, Oxford.
- Voltaire (2009): Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, ch. 1–37, hg. von Henri Duranton, in: *Les Œuvres complètes de Voltaire. The Complete Works of Voltaire*, Bd. 22, Oxford.
- Voltaire (2010): Voltaire, *Du Siècle de Constantin, De Dioclétien, De Constantin, De Julien*, hg. von Laurence Macé, in: *Les Œuvres complètes de Voltaire. The Complete Works of Voltaire*, Bd. 45B, Oxford, 139–198.
- Wallraff (2012): Martin Wallraff, „Emanzipation von der Theologie? Kirchengeschichte von Gottfried Arnold bis Franz Overbeck“, in: *Theologische Zeitschrift* 68, 194–210.